

AS REPRESENTAÇÕES DAS *DEVADASIS* EM GOA: A PREOCUPAÇÃO PORTUGUESA COM A MORALIDADE (SÉCULOS XVI E XVII)¹

THE REPRESENTATIONS OF THE *DEVADASIS* IN GOA: THE PORTUGUESE CONCERN WITH MORALITY (XVIth AND XVIIth CENTURIES)

CAMILA DOMINGOS DOS ANJOS²

RESUMO: O presente artigo analisa as iniciativas de coerção à conversão das *devadasis* – do concani Servas de Deus – no contexto da colonização portuguesa em Goa entre 1567-1606. As *devadasis* apareceram em tópicos específicas nos documentos oficiais que buscavam impor condutas, comportamentos e disciplinamentos às populações locais de Goa. Consideradas *mulheres públicas* e associadas a lascívia, as *devadasis* foram alvos das iniciativas de imposição dos costumes portugueses e da fé cristã por parte das autoridades eclesiásticas e régias.

PALAVRAS-CHAVE: *devadasis*, Igreja, Goa, representação.

ABSTRACT: This article analyzes the ways to coerce the *devadasis* to convert - from the Konkani “Servants of God” - in the context of the Portuguese colonization of Goa between 1567-1606. The *devadasis* appeared in specific topics in the official documents that sought to impose conducts, patterns of behavior and discipline to the local population of Goa. Considered *public women* and associated with lasciviousness, the *devadasis* were targets of the initiatives of imposition of the Portuguese customs and the Christian faith by the ecclesiastical and regal authorities.

KEYWORDS: *devadasis*, Church, Goa, representation.

1 As conclusões apresentadas nesse artigo são oriundas da dissertação defendida em 2016 na Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, intitulada *A cruz e o império: a expansão portuguesa e a cristianização das bailadeiras e viúvas em Goa (1567-1606)*.

2 Doutoranda vinculada ao Programa de Pós-graduação em História pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.

Após a conquista de Afonso de Albuquerque em 1510, a cidade de Goa foi descrita com frequência por autoridades portuguesas locais e viajantes que, por vezes, se deslumbravam com ela. Entre os relatos, as menções aos templos hindus e aos ídolos adorados pelas populações nativas eram uma tópica recorrente. No século XVI, escritores e cronistas mencionaram por diversas vezes os templos ou também os chamados *pagodes*, para ressaltar a realização dos *ritos diabólicos* promovidos nesses espaços (FARIA, 2008, p. 342). Nesta perspectiva, o viajante Linschoten ressaltou que os ídolos eram figuras diabólicas e medonhas (LINSCHOTEN, 19971, p. 164).

No *Glossário luso-asiático*, Dalgado evidenciou que o vocábulo *pagode* foi utilizado para se referir ao *ídolo indiano*, *imagens de deuses ou santos asiáticos*. Associado a este sentido, o termo aparecia em 1525 na *Crônica de Bisnaga* referindo-se a um ídolo envolvido por mulheres solteiras e bailadeiras – termo atribuído às *devadasis* – que dançavam ao seu redor (DALGADO, 1921-1930, p. 130).

A partir de 1530, uma série de mudanças foi encabeçada pela Coroa e pela Igreja, tanto no reino quanto no Império. Nesse contexto, em Goa, optou-se pela *confessionalização* como estratégia e forma de homogeneização das populações locais.³ Um intenso processo de transformações políticas e religiosas afetou diretamente os templos hindus e as *devadasis*, pois foi requerida a anulação de todo e qualquer símbolo de Goa que não fosse católico. No processo, os pagodes, altares e demais ícones que representavam uma ameaça ao catolicismo foram destruídos (NOGUEIRA, 2012, p. 89-92).

A destruição dos templos e o confisco das terras referentes a eles causaram uma significativa alteração na vida daqueles que sobreviviam dos rendimentos dos pagodes, pois as relações de poderes tradicionais foram modificadas. O destino das *devadasis* e *Kalavants* se tornou nebuloso. Caso não se convertessem, muito provavelmente essas mulheres deveriam deixar a cidade.

Foi a partir do século XVII que as *devadasis* receberam maior atenção por parte das autoridades portuguesas, dos viajantes e dos poetas que escreveram

3 Xavier pontuou que o projeto de evangelização das populações locais constituiu mais do que uma obrigação moral e visava garantir a conservação do poder imperial português, através de uma política confessional que almejava a homogeneização religiosa dos indivíduos (Cf. XAVIER, 2008, p. 51-85).

sobre elas.⁴ Relatava-se uma figura geralmente promíscua, associada à prostituição e à própria ruína do Império Português ao leste, pois acreditava-se que ela conduzia os vassalos da Coroa à perdição. Portanto, era necessário discipliná-las.

As origens das leis que remetem às *devadasis* e as tentativas de convertê-las ou bani-las de Goa iniciam-se no século XVI. Nesse sentido, propomos neste artigo realizar uma abordagem sobre as representações impostas às *devadasis*, estas que perdurariam por séculos fomentando ou justificando ações legislativas nos territórios goeses. Evidenciaremos também as primeiras iniciativas portuguesas de coerção à conversão sobre as *devadasis*.

As *devadasis* eram importantes integrantes da vida dos templos hindus. Após a chegada dos portugueses, elas foram descritas pelos lusos como *bailadeiras*, um vocábulo que a associava quase sempre à lascívia e à prostituição. Sebastião Dalgado, no Glossário luso-asiático, descreveu as *bailadeiras* ou *balhadeiras* como mulheres que dançavam por profissão e viviam “ao pé do pagode e exercem a prostituição (...). Em concani chamavam-lhe *Kalavant* ou *Kalvant*, “artista” (DALGADO, 1921-1930, p. 90).

As *kalavants* possuíam uma formação um tanto quanto distinta das mulheres nativas. As *devadasis* e as mulheres *kalavants* recebiam uma educação voltada para o seu futuro ofício, assim, eram ensinadas ainda quando crianças a arte da dança e do canto, diferindo das outras mulheres que não recebiam um treinamento específico mas, sim, uma educação mais informal, voltada para as referências do lar e para as virtudes que encantariam seus futuros maridos, tal como Gracias pontuou (1996, p. 40). Perez explicou que *Kalavant* deriva de *Kala* – arte – e inclui de uma forma geral as dançarinas que não, necessariamente, eram *devadasis* (PEREZ, 2012, p. 110).

Conforme Perez (2012, p.126), nenhuma casta era atribuída às *devadasis*. Elas estavam envolvidas em um limbo sociológico entre a sociedade dos deuses e a sociedade dos homens, portanto, eram *acaste*, sem casta. Segundo Silva, a origem mítica das *devadasis* remete a uma ascendência que é divina, pois elas

4 Observamos a partir das legislações emitidas pelas autoridades portuguesas que as *bailadeiras* receberam mais atenção a partir do século XVII com uma quantidade maior de leis que se incidiram sobre elas. Nos séculos seguintes, temos uma maior produção no campo das artes, pintores, teatro e também nos poemas. Perez abordou que a Índia foi substantivamente representada nos séculos XVII e XVIII na ópera e uma temática recorrente era o amor dos europeus pelas *bailadeiras* (PEREZ, 2012, p. 105-106).

descenderiam das *Apsaras*, ninfas do céu de Indra. Retomando o *Ramayana*, a autora citou que estas ninfas teriam saído do mar quando os *Devas* (deuses hindus) e os *Asuras* (espíritos do mal, antideuses) teriam remexido as águas em busca da *Amrita*, a ambrosia que os tornaria imortais, enquanto lutavam. As ninfas teriam se erguido das águas dançando e tão sedutora era sua dança e seu encanto que os *Assuras* e *Devas* esqueceram-se de seus ofícios para delas se apoderarem. Ao vencerem a batalha, os *Devas* as levaram para o deus supremo Indra, que logo as proclamou dançarinas do céu (SILVA, 1995, p. 419).

De acordo com essa narrativa mítica, uma dessas dançarinas teria sido seduzida por um mortal e, ao se unir a ele, deu origem a uma garota. Esta criança foi a primeira *devadasi* que, por não poder residir no céu, em função da sua ascendência terrena, foi confiada aos brâmanes de um templo.

Simbolicamente, a *devadasi* era casada com Deus, razão pela qual não poderia se casar com homens. Caso viesse a ter laços matrimoniais terrenos, o seu estatuto mudava radicalmente: ela deixaria de ser *acaste* para se tornar *outcaste*, isto é, uma intocável cujo status era o mais baixo no hinduísmo (PEREZ, 2012, p. 126). Os brâmanes – sacerdotes dos templos – eram os únicos com quem as *devadasis* poderiam se envolver sem haver comprometimento do seu estatuto.

As *devadasis* aparentemente escapam às restrições referentes ao comportamento sexual. Sabemos que o sistema de casta hindu é endógamo e as relações sexuais realizadas em adultério são consideradas um caso de poluição. Porém, sabemos também que o vínculo estabelecido entre o brâmane e a *devadasi* coexistia com o casamento oficial do brâmane com uma mulher de casta alta. Os filhos que nasciam desta relação extraconjugal tornavam-se músicos dos templos e as mulheres herdavam a condição e ofício de sua mãe (PEREZ, 2012, p. 127).

A *devadasi* possuía uma significativa importância ritualística. Era ela que perante a imagem da divindade iria executar movimentos circulares afastando os espíritos malignos que poderiam afetar e comprometer a relação dos devotos para com os deuses. Ela era responsável por invocar um dia auspicioso para os devotos e também para o templo (PEREZ, 2012, p. 118-122). O papel ritualístico desempenhado pela *serva de Deus* exigia que ela fosse sempre auspiciosa.

A *devadasi* era casada com o Deus do templo e, por isso, ela seria sempre auspiciosa, pois nunca se tornaria viúva, não precisando assim cumprir alguns costumes como se autoimolar, raspar sua cabeça, deixar de vestir roupas coloridas ou usar ornamentos de mulheres casadas, tal como as mulheres de outras

castas. Sua feminilidade nunca seria perdida e o seu estatuto nunca se alteraria se ela permanecesse esposa e devota de seu Deus. Ao fim de sua vida, ela era coberta com todos os símbolos de uma mulher casada por ter consumado o seu *dharma* e ter sido devota de seu Deus e marido por toda a sua vida (PEREZ, 2012, p. 123).

Percebemos que a *devadasi* possuía uma importância ritualística muito maior do que social. Perez defende que há uma descontinuidade no estatuto social da *devadasi*: se por um lado ela era desvalorizada socialmente, estigmatizada ou possuía uma posição menor, dentro dos templos ela era convocada para as mais relevantes cerimônias e rituais que buscavam garantir o equilíbrio da ordem social e cósmica (PEREZ, 2012, p. 124).

Ao longo dos séculos os europeus produziram uma série de representações sobre as *devadasis* que turvaram o significado do ofício que praticavam. A sua condição de mulher *solteira*, dançarina e tangedora estimulou representações acerca de seu erotismo, conduta e profissão. Jorge Lúzio enfatizou que o erotismo das *devadasis* estava associado à sua fertilidade. Contudo, dentro das concepções portuguesas, elas foram transformadas em instrumento de lascívia e o seu ofício foi associado ao de uma cortesã. Basicamente, foram em representações como estas que os colonizadores depositaram suas fantasias e interesses (LÚZIO, 2014, p. 454).

De um modo geral, as representações referentes às mulheres indianas e entre elas as bailadeiras ressaltavam sempre a beleza de seus corpos, uma tópica que se tornou recorrente em relatos de viagens e poemas. Se os relatos acerca dos corpos femininos já incitavam os europeus ao desejo, vê-las em vestimentas desconhecidas, tangendo instrumentos e, sobretudo, dançando em público pode ter suscitado mais ainda sentimentos ambivalentes como desejo, luxúria e transgressão. Descritos como irresistíveis, os corpos das bailadeiras estimulavam profundamente o desejo sexual do homem europeu, que diante do deslumbre e da *má inclinação ao vício* cediam aos deleites da terra (PEREZ, 2005, p. 127).

Perez ressaltou que, no século XIX, as dançarinas indianas foram concebidas como uma realidade mais tangível aos europeus. Se anteriormente essas mulheres assediavam as fantasias dos homens coloniais e eram mais conhecidas e exaltadas em poemas, conforme a Europa caminhava para o século XIX, as dançarinas foram concebidas como uma realidade acessível, pronta para ser dominada (PEREZ, 2005, p. 105-106). Embora Perez refira-se ao século XIX, pensamos

que no século XVI, os corpos femininos já haviam se tornado um terreno fértil para reafirmar ou contestar fronteiras morais a partir do que se representava sobre eles.

A respeito desses corpos, foram atribuídas representações que os tornavam uma realidade acessível e que precisava ser regulada. Isto é, consideramos que as representações (luxuosas, prostitutas, pecaminosas, dentre outras atribuições negativas) impostas sobre as bailadeiras abriram um caminho possível para legislar-se sobre elas. À medida que as autoridades coloniais e os viajantes atribuíam a essas mulheres um lugar ou uma condição depreciativa, repetidas vezes, temos a criação de uma série de discursos que afirmavam haver em territórios asiáticos, sob o controle português, mulheres gentias que corrompiam os vassalos cristãos da Coroa e contribuíam para a própria ruína do Estado da Índia.

As intervenções portuguesas em relação aos costumes hindus partiram de uma série de discursos orientalistas que representavam os nativos e nativas a partir de uma dignidade menor e que legitimavam a necessidade da intervenção portuguesa e católica. Segundo Chartier, no Antigo Regime, a maneira pela qual os grupos atribuíam sentidos uns aos outros foi fundamental para compreender como determinados agentes sociais recorreram às *representações* para comandar atos dentro de uma relação de poder e promover a subversão de outros. Nesse sentido, as depreciações muitas vezes eram recursos utilizados para manipular concepções e promover submissões, através de discursos não necessariamente fidedignos (CHARTIER, 2002, p.73).

Em uma das definições mais antigas, *representação* designava um objeto ausente, existindo uma distinção entre o que se representa e o que é representado. À medida que tentava-se fazer com que os objetos tivessem existência somente naquilo que era representado, isto é, na imagem exibida, a representação pode então ser turvada pela fragilidade da imaginação dos indivíduos. Essa perversão do representado mascara muito mais do que demonstra seu referente. “Assim desviada, a representação transforma-se em máquina de fabricar respeito e submissão, em um instrumento que produz uma imposição interiorizada, necessária lá onde falta o possível recurso à força bruta”, pontuou Chartier (2002, p. 73-74). Apesar do autor abordar o Antigo Regime europeu, suas perspectivas lançam luz sobre esta comunicação e nos fazem refletir como as representações europeias visavam legitimar práticas de intervenção nas sociedades indianas para garantir a submissão das populações nativas.

Para compreendemos o papel das bailadeiras nas sociedades hindus, sem dúvida devemos abandonar as categorias de desqualificação que influenciaram a percepção de muitos autores do período moderno. Contudo, tais representações nos interessam à medida que buscaremos entender como elas foram necessárias, em seu tempo, para atingir objetivos específicos por parte das autoridades portuguesas. As representações acerca das bailadeiras e as denúncias emitidas ao rei de Portugal com base no que se concebia sobre elas, tornaram essas mulheres uma realidade acessível no sentido de poder regulá-las e discipliná-las a partir de uma suposta necessidade de reverter e evitar os males que elas causavam ao Estado da Índia.

O incômodo sentido pelas autoridades régias e eclesiásticas com a presença das *devadasis* era evidente e não nos revela estranheza se pensarmos que elas não se enquadravam no ideal de uma *mulher ocidental*, oficialmente casada, cristã e de *bons costumes*. Elas não eram tradicionalmente casadas, pois não possuíam uma união matrimonial estável dentro dos princípios cristãos, mas também não eram solteiras, pois não estavam disponíveis, nem à espera de um marido ou casamento secular. Elas não eram completamente reservadas, pois dançavam em público entre outras mulheres e homens dançarinos *Kalavant*, nem regidas por uma figura paterna tradicional tal como um pai, que as teriam sob sua tutela até o dia em que se casassem. Que categoria restava a elas para serem associadas, comparadas, incluídas ou compreendidas? De *serva de Deus*, a *devadasi* foi reduzida a prostituta.

A inexperiência com a diversidade e a desconfiança em relação à diferença fizeram dessas mulheres uma *categoria* difícil de classificar para além das referências que os lusos conheciam para enquadrar as mulheres, sendo essas as *honestas* ou as *desviantes*. Conforme Hartog, pensar a alteridade ou o *outro* é denominar o sujeito como diferente. Aqui, o narrador pode deparar-se com o problema da *tradução* e mediante os desafios, como artifício, o viajante tem a sua disposição a figura cômoda da inversão, assim o discurso da alteridade se transcreve no *antipróprio*, o contrário de si. O *outro* era sempre estereotipado e inferiorizado (HARTOG, 1999, pp. 229-230). Essa elucidação nos ajuda a compreender a possível dificuldade dos portugueses em classificar e enquadrar as bailadeiras, visto que elas possuíam práticas culturais muito distantes das realidades compartilhadas na Europa.

Chaturvedula mencionou que as *devadasis* foram para os portugueses um dos maiores símbolos de depravação feminina e sensualidade no Estado da Índia (CHATURVEDULA, 2010, p. 119). Aos poucos a *devadasi* se tornava, entre os discursos europeus, um estereótipo perfeito de orientalismo. O viajante holandês Linschoten, por exemplo, definiu as bailadeiras como “gentias de má vida”, mulheres que dançavam em público e que satisfaziam a vontade de “toda a gente por pouco dinheiro” (LINSCHOTEN, 1997, p. 179). Discurso muito semelhante aos das autoridades portuguesas. De um modo geral, as representações imperiais europeias (orientalismos) foram construídas, como podemos perceber, com base em assimetrias de gênero que possibilitavam tanto a Igreja quanto o Estado legitimar intervenções contra a população. Através das assimetrias de gênero, a Europa abriu um caminho possível para se representar em outros lugares e ratificar diferenças entre os colonos e colonizados.

Ressaltamos que as atribuições de identidades, estereótipos, condutas morais às populações nativas não foram formulações estáticas, neutras e inatas. Concebê-las a partir desses pressupostos seria o mesmo que assumir um colonialismo construído mais sobre verdades absolutas do que representações, explicou Perez (2005, p. 126). Inspirada em Said, a autora tece sua argumentação de que o orientalismo foi particularmente mais valioso como sinal do poder euro-atlântico sobre o Oriente, do que um discurso verídico. Nesse sentido, a relação entre o Ocidente e o Oriente era sobretudo uma relação de poder, em que os europeus produziam abordagens orientalistas, concepções sobre a população nativa que visavam legitimar a intervenção das autoridades portuguesas nos costumes locais.

Conforme Edward Said, o orientalismo significou uma série de interesses que, através de uma descrição paisagística e sociológica, expressava uma intenção de compreender e, por vezes, controlar um mundo diferente. Desse modo, o orientalismo é um discurso produzido e moldado em um intercâmbio desigual entre o poder político, intelectual, moral e cultural (SAID, 1990, p. 41).

O autor defende que os europeus ganharam força e identidade ao se contrastarem com o Oriente e firmarem uma ideia de identidade europeia superior aos não-europeus. O Oriente aparece como uma invenção do Ocidente, um espelho invertido, um lugar de paisagem e pessoas exóticas, sobretudo inferiores. Desse modo, a relação entre Ocidente e o Oriente é uma relação de poder, de dominação e representação (SAID, 1990, p. 52).

A partir das considerações de Said (1990), compreendemos como as abordagens orientalistas do século XVI colocaram as sociedades ocidentais em uma série de relações possíveis no tocante aos povos do Oriente, sempre impondo uma forma de afirmar uma identidade superior dos europeus diante dos não-europeus. Relações essas de poder fundamentadas também em assimetrias de gênero, como mostrou Perez (2012, p.125-126). A mulher indiana bailadeira, prostituta, pouco honrosa ou *pública* era o inverso das boas qualidades esperadas das mulheres portuguesas e um insulto à moralidade cristã.

O orientalismo era, por conseguinte, um discurso desigual sobre o *outro* e buscava exercer domínio sobre ele. Sob a afirmação de conhecer o Oriente, a Índia, seu clima, práticas culturais, seus homens e mulheres, os lusos tentaram impor às sociedades nativas orientais os seus interesses, costumes e religião. Era importante, sobretudo, trabalhar na manutenção do que havia sido ensinado aos neófitos. Portanto, era necessário legislar e intervir naquelas sociedades locais para garantir que os súditos não sucumbissem aos vícios causando, assim, a degeneração do Estado da Índia. Compreendemos, dessa forma, a força do discurso orientalista e a sua intrínseca relação com as instituições de poder político e socioeconômico.

A preocupação com a moralidade cristã, os deleites da terra e a degeneração dos portugueses e também do Império foram abordados em diversos documentos. Foi considerado necessário, a partir da inversão e da depreciação da figura do *outro*, enquadrá-los em costumes europeus e na fé cristã. Nesse sentido, celebrações de ritos e cerimônias gentílicas se tornaram também um problema a ser sanado. Algumas dessas cerimônias eram recorrentemente frequentadas por cristãos da terra e, até mesmo, por portugueses atraídos pelos numerosos dias de festas, banquetes, músicas e danças. Nesse sentido, no Primeiro Concílio Provincial de Goa foi proibido o comparecimento dos cristãos nesses eventos, alguns dos quais contavam com a presença de *devadasis* (RIVARA, 1992, fasc. IV, p. 348).

A contaminação cultural e religiosa promovida pelo contato com a população local, especificadamente com as mulheres, tornou-se uma preocupação maior no século XVII, contudo, encontramos seus traços desde o século XVI. O jesuíta Alessandro Valignano, ao fazer observações mais gerais sobre a Índia, já havia mencionado os riscos e tentações a que os portugueses residentes na Ásia estavam submetidos. O jesuíta considerou que os indianos eram viciosos, inclinados

à sensualidade e a outros tipos de pecado. Por isso, os portugueses, principalmente os homens solteiros, estavam sob constante tentação, em particular por conta das mulheres, sua sensualidade e vícios (CHATURVEDULA, 2010, p. 119).

No século XVI, essa tópica também aparece no relato de viagem de Linschoten. A lascívia das mulheres indianas e o ócio pareciam corromper os portugueses, conduzindo-os a um desenfreado apetite sexual. Segundo Linschoten, a vida irregular que os portugueses levavam no Oriente acarretou a disseminação de doenças que favoreceu a contaminação de diversas pessoas, principalmente daqueles que “vão frequentemente às mulheres” (LINSCHOTEN, 1997, p. 147). O constante contato com as mulheres era – na perspectiva do supracitado autor – sem dúvida um fator de corrupção moral e espiritual. Concebidas como luxuriosas, as mulheres conduziam os europeus aos atos ilícitos, à permissividade da carne e à perdição espiritual. As bailadeiras não estavam imunes a esta concepção.

A paixão dos portugueses pelas mulheres orientais tornou-se uma tópica logo após a conquista de Goa, enfatizou Boxer, ao mencionar a história do fidalgo Rui Dias, que “morreu por amor” por uma mulher moura. Tal paixão teria desencadeado situações que ocasionaram o enforcamento de Rui Dias, em 1510. Conforme os portugueses, nenhuma das mulheres nativas causaria maior preocupação às autoridades portuguesas do que as *devadasis* (BOXER, 1961, p. 85).⁵

Uma das primeiras tentativas de controle e regulamentação dos espaços que as bailadeiras poderiam frequentar foi delimitado no Terceiro Concílio Provincial de Goa, em 1575. Estabeleceu-se que no casamento dos novamente convertidos ainda ocorriam algumas coisas consideradas pouco decentes. Assim, decretou-se que deveria ser proibida a presença de pessoas infiéis, ritos ou cerimônias gentílicas e de cunho idólatra nos casamentos. Estava proibida também a presença de bailadeiras, autos de pagodes, cantigas ou qualquer coisa semelhante (RIVARA, 1992, fasc. IV, p. 138-139).

Em 1598, as autoridades régias expressaram também a sua insatisfação com a presença das bailadeiras em Goa. Contudo, o decreto emitido pelo vice-rei Francisco da Gama (1597-1600) parece ter visado muito mais os bailadores gentios em si do que as *devadasis* propriamente (BOXER, 1961, p. 85). O vice-rei proibiu

5 Os documentos podem ser encontrados no apêndice documental do artigo de Charles Boxer, “Fidalgos portugueses e bailadeiras indianas (séculos XVII e XVIII)” (1961).

que os bailadores e dançarinas indianas de terras firmes entrassem em territórios portugueses para exercer o seu ofício, pois:

Nos ditos bailes e ensaios deles metem muitas cousas torpes, e cantigas ruins, e outras cousas que só por arte diabólica as podem fazer, nas cantigas metem seus pagodes e idolatrias, o que tudo he contra o bem comum da republica christã, e contra a boa criação (*apud* BOXER, 1961, p. 94).

A presença das bailadeiras e bailadores em Goa foi considerada pelo vice-rei como prejudicial ao serviço de Deus, pois conduzia à perdição dos novamente convertidos por causa dos seus bailes lascivos. É possível perceber que, neste alvará, a preocupação se estendia aos bailes e tangeres. Eventualmente, os ritos e cerimônias hindus também seriam proibidos. A punição aos dançarinos que burlassem a lei era, a princípio, uma multa de 20 pardaos na primeira infração, 40, na segunda, e na terceira vez os homens deveriam ser degredados por dois anos para as galés. Quanto às mulheres, elas se tornariam cativas nas fazendas do vice-rei e seriam vendidas a público para o maior lance (BOXER, 1961, p. 94).

Após o alvará régio de 1598, as autoridades eclesiásticas novamente buscaram atuar sobre as bailadeiras, em 1606, no Quinto Concílio Provincial de Goa. Proibiu-se a presença de mulheres tangedeiras, bailadeiras e cantadeiras vestidas de homem ou de mulher em procissões por motivos de perturbação. A pena era de 10 pardaos àqueles que desrespeitassem o decreto (RIVARA, 1992, fasc. IV, p. 235-236). Ficou determinado também no decreto 12 da Quarta Ação, que nenhuma pessoa deveria cantar ou bailar, pois não há coisa pior “que incite a sensualidade, que os cantos, e bailes lascivos e desonestos”. Desejando “obviar os males que seguem na republica da multidão das moças tangedeiras e bailadeiras que há neste Estado”, proibiu-se também o funcionamento de escolas que ensinassem as moças a tangerem, bailarem ou cantarem (RIVARA, 1992, fasc. IV, p. 266). Caso algum mestre tentasse instruí-las nessas artes, seria punido com o pagamento de 50 pardaos e um degredo de dois anos. Aos que insistissem em bailar e cantar a pena era de excomunhão.

Percebemos que o Quinto Concílio buscou de alguma forma resolver o *problema* das bailadeiras de forma definitiva. Isto é, a maioria dos templos já havia sido destruída e agora as *devadasis* eram proibidas de dançar, cantar e instruir a próxima geração. Provavelmente, os portugueses esperavam que, a partir da

publicação deste decreto, as bailadeiras fossem no máximo um *problema* do presente visto que, no futuro, a profissão seria extirpada já que não estavam sendo instruídas novas mulheres.

Em 1698, o arcebispo primaz da Índia D. Frei Agostinho de Assunção afirmou – em uma carta a Pedro II – que as bailadeiras eram cruéis, a *ruína dos cabedais* e, portanto, era necessário que a Coroa reforçasse a lei contra elas e as constrangessem a assistir a pregação da doutrina cristã aos domingos ou em dias santos. O Arcebispo também teria induzido o vice-rei Antônio Luís Gonçalves a *deitar um bando* em 27 de janeiro de 1699, proibindo as bailadeiras de residirem em Goa (BOXER, 1961, p. 86).

As autoridades portuguesas reafirmavam, entre decretos e alvarás, que o escandaloso estilo de vida das bailadeiras causava irreparáveis danos aos cristãos com os seus vícios e perturbações, representando grande perigo aos indivíduos e danos às fazendas. Por isso, o vice-rei Antônio Luís Gonçalves ratificou o seu bando de 1699, em 12 de outubro de 1700, e reforçou a proibição das bailadeiras viverem em terras portuguesas, sob pena de morte natural àquelas que insistissem visitar ou residir em Goa e nas ilhas adjacentes. Os indivíduos que optassem por abrigar as bailadeiras ou permitir o desempenho de seus ofícios nessas terras, palmares ou casas, seriam presos como punição e teriam de pagar mil xerafins para as obras da Ribeira. Ademais, poderiam ser degredados para qualquer fortaleza à escolha do vice-rei e perderiam o merecimento de todos os serviços prestados ao rei. Sendo naturais da terra, receberiam açoites e degredo de nove anos para as galés (BOXER, 1961, p. 95).

Em 9 de dezembro de 1700, o vice-rei escreveu uma carta reforçando a posição do arcebispo primaz e reafirmou ao rei que as bailadeiras eram a causa da destruição e degeneração da saúde dos vassalos da Coroa (BOXER, 1961, p. 86). Antes de ter conhecimento sobre o bando deitado pelo vice-rei, o Rei já havia escrito, em 6 de março de 1700, para esta autoridade pedindo que passasse um alvará proibindo a entrada dessa gentias que se deslocavam das terras vizinhas para Goa, ficando a critério dele escolher qual seria a punição. Quanto à proposta do arcebispo de coagir as bailadeiras a assistirem às missas, D. João V mostrou-se contra e apontou que a fé católica deveria ser aprendida com brandura e não através da coerção dessas mulheres a assistir à missa (BOXER, 1961, p. 87). Insatisfeito com a resposta, anos depois o arcebispo renovou suas queixas, desta vez acusando o vice-rei Caetano de Melo Castro de protegê-las como havia ocor-

rindo na procissão dos Passos, ocasião em que elas tangeram seus instrumentos e participaram do baile com grande escândalo. Em 1708, o rei respondeu que as autoridades da Índia deveriam guardar com mais zelo o que se decidiu ao proibirem as bailadeiras em Goa (BOXER, 1961, p. 88).

A legislação referente às bailadeiras oscilava entre proibições e reafirmações. Os alvarás pareciam ser constantemente desrespeitados, tanto pelas *devadas* que continuavam a ir a Goa, quanto pelos portugueses e convertidos locais que solicitavam os seus serviços. D. Luis Menezes, por exemplo, vice-rei da Índia (1717-1720), ao retornar à Europa foi acusado de assistir aos bailes lascivos das bailadeiras e permitir que elas transitassem em Goa durante a sua vigência, ainda que em 1700 tivesse sido proibida a presença delas em territórios portugueses. O vice-rei alegou que não havia nada de torpe nos bailes, tanto que eles sucediam em sua presença e na de outros ministros. Os argumentos de Menezes parecem ter sido válidos, pois anos depois ele se tornou vice-rei da Índia pela segunda vez (BOXER, 1961, p. 89-90).

Em 1725, o Fr. D. Inácio de Santa Tereza, arcebispo primaz do Estado da Índia (1721-1740), escreveu um tratado sobre a reforma espiritual e temporal da vida dos portugueses na Ásia. Em sua obra abordou os escandalosos casos dos portugueses que se envolviam com mulheres do templo, as chamadas bailadeiras. Tais mulheres recebiam uma alta mesada dos portugueses e transformavam essa renda em edificações de pagodes e ornamentos para os ídolos. Inclusive, existiria um pagode com o nome de um cavalheiro português cuja doação teria sido tão alta que permitiu a edificação do templo (BOXER, 1961, p. 91).

As bailadeiras aparecem na discricção do arcebispo como *fúrias infernaes*, pois provocavam a ruína espiritual e temporal do Estado da Índia (BOXER, 1961, p. 91). A sua presença era considerada nociva, uma vez que essas “gentias, serventes dos pagodes e escravas do diabo” comprometiam a pureza da fé e corrompiam a moralidade e os bons costumes dos cristãos (BOXER, 1961, p. 97). Nessa documentação, é possível perceber que embora tenham sido promulgadas várias medidas que restringiam e proibiam quaisquer vínculos entre as bailadeiras e os cristãos, na metade do século XVIII havia indícios de que ainda sucedia contato entre eles.

No *comércio* com as bailadeiras foram identificados vários pecados e agravantes: o pecado da mancebia com a circunstância de infidelidade; o da idolatria, pois essas mulheres teriam feito voto ao diabo e, por isso, não se negavam a

ninguém; o pecado das superstições, uma vez que estavam sempre envolvidas em cerimônias onde falsos deuses eram celebrados e exaltados. Por fim, a esses pecados, acrescenta-se o da perversão e apostasia (BOXER, 1961, p. 98). Era através desse tipo de comércio e com as rendas que eram doadas a elas que, segundo o arcebispo da Índia, muitas edificações foram promovidas e muitos deuses ornamentados. A idolatria e a perversão eram um mal inerente a essas mulheres que causava um dano que ultrapassava o espiritual. Por via das bailadeiras, os inimigos alcançavam a pólvora e as armas que seriam utilizadas contra a própria Coroa e isso sucedia porque, por amor a elas, os vassalos se tornavam “inertes e frouxos, pouco activos e menos affectos aos exercícios e empresas militares” (BOXER, 1961, p. 99-10). Nós podemos perceber através das concepções do arcebispo, que no século XVIII, as representações que envolviam as bailadeiras incluíam uma série de pecados e prejuízos, supostos danos espirituais e temporais que elas causavam ao Império português. Essas representações depreciativas serviram de base para a formulação de leis que buscavam submetê-las aos princípios portugueses e cristãos. Nesse sentido, ressalta-se que os discursos orientalistas eram forjados muito mais pelos interesses coloniais do que por um compromisso com relatos fidedignos.

Em 1730, João de Saldanha Gama continuou a incessante tentativa de delimitar lugares específicos que as bailadeiras poderiam frequentar. Dessa vez, requereu que a lei de 1700 fosse cumprida e, assim, as bailadeiras fossem expulsas das terras de Goa e demais ilhas adjacentes, sob pena de morte e sem defesa daqueles que violassem essa lei.

As legislações contra as bailadeiras variaram conforme os vice-reis e autoridades que proibiram sua presença em espaços públicos, cerimônias cristãs e, por vezes, em situações mais extremas tentaram promover a sua expulsão das regiões de Goa e das demais ilhas adjacentes. Se, para o vice-rei Francisco da Gama, a bailadeira era um problema, para D. Luis Menezes não havia nada de torpe em sua presença ou dança. Nesse sentido, o policiamento dos espaços que elas frequentavam variou conforme os contextos e as posturas dos vice-reis.

A figura da bailadeira, a partir do momento que recebeu mais atenção, logo se tornou um lugar-comum, sempre concebida como exótica e sensual. Se, nos decretos provinciais notamos uma preocupação com a corrupção espiritual e a perturbação, nos alvarás elas foram associadas também à ruína dos vassalos, pois os dispersavam de seu ofício e os corrompiam moralmente.

Todas essas documentações produzidas no contexto do Império Português fortaleceram, a partir de representações das bailadeiras, intervenções portuguesas que buscavam enquadrar essas mulheres em princípios católicos. As categorias estabelecidas não necessariamente tinham conexão com a realidade, mas uma vez consolidadas, poderiam modelar percepções e estabelecer os *lugares* em que as *devadasis* e as mulheres nativas deveriam ser enquadradas. Visto a dificuldade de convertê-las e regulá-las, o caminho apontado foi sua expulsão dos territórios gerenciados pela Coroa. Ainda assim, aparentemente as bailadeiras frequentavam a cidade e mantinham contato com os portugueses e cristãos locais.

Considerações finais

No contexto da expansão marítima portuguesa, a articulação entre a *Cruz* e a *Espada*, isto é, entre os poderes eclesiásticos e régios, constituiu uma aliança estreita e fundamental para a homogeneização das populações ultramarinas e para a consolidação do poder real. A união entre a Igreja e a Coroa postulou um projeto colonizador que buscava, através da instrução do catolicismo e dos *bons costumes*, *civilizar* o nativo. Em outros termos, erradicar seus costumes e crenças, consideradas gentílicas, substituindo-as pelos preceitos católicos.

As *devadasis* sem dúvida constituíram um alvo das expectativas proselitistas portuguesas. A justificativa utilizada para legislar sobre elas se pautou em uma série de representações depreciativas que afirmava haver em terras cristãs sob o domínio português mulheres *públicas* que seriam a causa da ruína espiritual e temporal do Estado da Índia, visto que corrompiam os cristãos locais e os agentes régios. Era preciso, portanto, evangelizá-las, disciplinar o seu corpo e a sua alma. Essa perspectiva civilizadora estava também atrelada às concepções de assimetria de gênero. Nesse sentido, as legislações incorporadas neste artigo estão intrinsecamente associadas à percepção dos homens brancos, europeus e cristãos, sobre mulheres nativas, representadas como naturalmente inferiores, gentias e de costumes *bárbaros*.

O projeto civilizador português apoiou-se em representações que definiram entre os portugueses e os demais europeus o que era ser uma bailadeira. Nesse processo, as *devadasis* foram consideradas figuras de tensão. Foi por meio de

representações como *fúrias infernaes, escravas do diabo, gentias, serventes dos pagodes*, que as autoridades portuguesas afirmaram a necessidade de intervir e enquadrá-las em princípios católicos, visto que eram consideradas uma ameaça moral, política e espiritual. Conforme a documentação supracitada, muitos foram os alvarás e decretos conciliares que buscaram convertê-las ou afastá-las de Goa.

Os alvarás régios e os decretos estabelecidos nos Concílios Provinciais de Goa expressam a expectativa portuguesa em cristianizar sistematicamente a população local e regular sua vida cotidiana. Entretanto, a necessidade de recorrentemente reafirmar os alvarás, nos oferece indícios da persistência de ritos, danças e cerimônias hindus em Goa em seu apogeu de expansão do catolicismo. Ao se refugiar nas terras firmes, as *devadasis* buscavam contornar as imposições portuguesas e utilizar as porosas fronteiras que delineavam o Império Português no Oriente como uma alternativa possível. Ainda que proibidas, esporadicamente, as *devadasis* frequentaram a região de Goa, onde iam para praticar o seu ofício.

Referências

- ANJOS, Camila Domingos dos. *A cruz e o império: a expansão portuguesa e a cristianização das bailadeiras e viúvas em Goa (1567-1606)*. Dissertação (Mestrado em História), 157 p. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2016. In: https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id_trabalho=3611183
- BOXER, C. R. "Fidalgos portugueses e bailadeiras indianas (séculos XVII e XVIII)". *Revista de História*, São Paulo, nº. 56, 1961, p. 83-105.
- CHARTIER, Roger. "O mundo como representação". In: *À beira da falésia: a história entre incertezas e inquietude*. Trad. Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002, p. 61-80
- CHATURVEDULA, Nandini. *Imperial Excess: Corruption and Decadence in Portuguese India (1660-1706)*. 309f. Tese de Doutorado – School of Arts and Sciences. New York: University of Columbia, 2010.
- DALGADO, S. R. *Glossário Luso-Asiático*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1919-1921, v. 1.
- FARIA, Patrícia de. "O sagrado e o monstruoso: a arte religiosa indiana na imaginação de cronistas europeus do século XVI". *IV Encontro de História da Arte - IFCH - UNICAMP*, Campinas, 2008.

GRACIAS, Fatima da Silva. *Kaleidoscope of women in Goa (1510-1961)*. New Delhi: Concept Publishing Company, 1996.

HARTOG, François. *O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

LINSCHOTEN, Jan Huygen van. *Itinerário, Viagem ou Navegação para as Índias Orientais ou Portuguesas* (1596). Arie Pos e Rui Manuel Loureiro (eds.). Lisboa: CNCDP, 1997.

LÚZIO, Jorge. "O legado das esculturas e templos védicos em composições estéticas da dança clássica indiana". In: Encontro Internacional de Pesquisadores de Arte Oriental. *Anais Oriente-se: Ampliando Fronteiras*. São Paulo: UNIFESP, v. 1, 2014, pp. 447-462.

NOGUEIRA, E. B. C. *Pagodotes do Diabo: sociedade e religiosidade hindu na Goa portuguesa (1510-1560)*. 167 p. Dissertação de mestrado em História. Universidade Federal Fluminense, 2012.

PEREZ, Rosa M. *O tulsi e a cruz. Antropologia e colonialismo em Goa*. Lisboa: Temas e Debates, 2012.

PEREZ, Rosa M. "The Rhetoric of Empire. Gender Representations in Portuguese India". *Portuguese Studies*, nº 21, 2005, p. 126-134.

RIVARA, J. H. C. (org.) *Archivo Portuguez-Oriental*. Nova Delhi: Asian Educational Services, 1992.

SAID, Edward W. *O orientalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SILVA, Carmo da. "Literatura Indo-Portuguesa: Fonte de História Político Social (Problemas de Raças, Castas e Bailadeiras)". *Mare Liberum: revista de história dos mares*. Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, Lisboa, nº 9, 1995, p. 417-422.

XAVIER, A. B. *A invenção de Goa: poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2008.